

# MÉLANGES JUDÉO-ARABES<sup>1</sup>

## XVII

R. NISSIM B. YACOB MOUTAZILITE.

En déterminant exactement les points par lesquels le rationalisme de R. Samuel b. Hofni et de R. Haï se rattache particulièrement au Moutazilisme, M. Schreiner a montré que l'action exercée par les idées moutazilites sur la formation des doctrines religieuses ne s'est pas arrêtée à Saadia, mais s'est étendue aux autres docteurs de la période gaonique<sup>2</sup>.

Plus encore que chez les docteurs précités, l'empreinte du moutazilisme est marquée chez le célèbre rabbin de Kairouan, R. Nissim b. Yacob. Sans doute la grande influence du livre de Saadia suffirait à expliquer les tendances moutazilites de ce talmudiste, mais cette influence a été fortifiée par les relations intellectuelles très intenses existant entre l'école de l'Afrique du Nord et les académies orientales<sup>3</sup>, et justement R. Nissim a cultivé ces relations dans une mesure très large ; c'est sans doute par elles qu'il a été mis au courant des progrès de la science du *Kalâm*. Le philosophe pur sang Isaac b. Salomo Israëli avait, un siècle plus tôt, souri au Kalâm, en se plaçant à son point de vue spécial<sup>4</sup>. Les théologiens aimaient à suivre la voie que Saadia avait frayée à l'explication rationaliste des dogmes.

<sup>1</sup> Les caractères arabes employés dans cet article viennent de l'Imprimerie nationale. — Voir *Revue*, t. XLIII, p. 1-14; XLIV, p. 63-72; XLV, p. 1-12; XLVII, p. 41-46.

<sup>2</sup> *Monatsschrift*, XXXV, p. 314-319.

<sup>3</sup> Les données spéciales sur les relations existant entre les écoles de l'Afrique du Nord et celles de la Mésopotamie ont été réunies en dernier lieu dans la belle étude de Poznanski, publiée dans le journal *הצפירה*, 1903 (XXV), n° 3 et 4.

<sup>4</sup> Ce sont les *Moutakallimoun* qu'il critique aussi dans son livre des définitions (*Mélanges Steinschneider*, p. 139, l. 15). La traduction hébraïque de ce livre les désigna sous le nom de *החולקים*. Le mot original arabe correspondant est *ألغدرين* (*J. Q. R.*, XV, p. 690, ligne pénultième, 691, l. 7), nom que, comme on sait, les philosophes donnent volontiers aux *Moutakallimoun*.

Rapoport a réuni dans sa biographie de Nissim<sup>1</sup> une série d'exemples témoignant de cette tendance générale vers le rationalisme (שקול הדעת) chez le grand talmudiste de Kairaouan, et je me propose d'en donner d'autres. Déjà par le matériel amassé par Rapoport on peut juger de l'intérêt prédominant que Nissim porte à la solution moutazilite des questions théologiques. C'est ainsi que dans un appendice au chapitre ix du traité *Berākhhôth* (imprimé dans le *En-Yaacob*) il insiste sur ce qu'il faut écarter les anthropomorphismes (הרחקה הגשמות) et les assimilations de Dieu (תשייה = דמיון), et que dans les paragraphes sur les récompenses et les punitions qui ont été incorporés dans le *Séfer hahassidim*<sup>2</sup> — en se basant, il est vrai, sur le Talmud — il attache beaucoup d'importance au problème, agité fréquemment par les Moutazilites, des souffrances du juste et du bonheur de l'impie en ce monde. Il s'y occupe également des souffrances des enfants (ייסורים המגיעים לקטנים), ce qui est, comme on sait, une question classique de l'école moutazilite. Il traite ces questions « au point de vue de la raison (מדרך הדעת) »<sup>3</sup> et dans son exposé il donne les réponses moutazilites, que nous connaissons par l'analyse que Maïmonide donne de leur doctrine<sup>4</sup>. Ce qui dans cette matière est désigné par le terme arabe عَوْض (compensation dans le monde futur) et rendu en hébreu chez Ibn Tibbon par גמול et chez les Karaïtes par תמורה, apparaît dans la dissertation de R. Nissim sous le nom de תקנה, par exemple : מפני שיש תקנה בדבר זה לכתור לבוא שהן עתידין לקבל שכר טוב יותר מכשיעור הצער שאירע להם. Cette théorie a, en effet, pénétré très profondément dans les cercles des Gueonim; on parle même une fois des souffrances imméritées des animaux tout à fait dans le sens moutazilite<sup>5</sup>.

Je crois devoir mentionner, sans toutefois y insister, que R. Nissim, dans l'introduction des narrations consolantes (מעשיות) adressées à son beau-père, appuie beaucoup sur la pensée que le malheur du juste et le bonheur du méchant ne doivent pas faire imputer à Dieu d'actions injustes (לחשוב בפועל הקב"ה שהוא

<sup>1</sup> בכורי העתים, XII (1831), p. 36 note 10 et s.

<sup>2</sup> Ed. Wistinetzki, p. 28 et suiv, nos 30-32.

<sup>3</sup> P. 30, l. 13 : ומאין בדבר הזה ריחוק הדעת : p. 31, l. ult. מכת הדעת.

<sup>4</sup> *Dalalat*, III, ch. xvii, n° 4; Munk, III, p. 120 et suiv. Nissim insiste (l. c., p. 30, l. 7 d'en bas) sur ce que dans la souffrance des innocents « il y a un bien »; cf. chez Maïmonide la doctrine des Moutazilites : ואנחנו : וזה הטוב לאיש הזה... נסכול ההטבה.

<sup>5</sup> *Réponses des Gueonim*, éd. Harkavy, p. 190, n° 375. C'est l'opinion attribuée par Maïmonide à « quelques-uns des derniers Gueonim » (*ibid.*, n° 5); cf. encore החלוקה XIII, p. 57.

עולה). On n'a sans doute pas besoin d'être Moutazilite pour partager cette opinion. Mais un homme ayant ces idées devait facilement prendre cette pensée pour point de départ d'une série de récits. C'étaient justement les Moutazilites qui combattaient la possibilité de l'injustice (עול =  $\text{جور}$ ) chez Dieu, conception à laquelle, chose curieuse, l'ancienne orthodoxie pouvait fournir des occasions<sup>1</sup>. De plus, R. Nissim se réfère ici pour la justice absolue de Dieu aux « hommes de la raison et de la science » (שכבר נחברר) (לבעלי השכל והמדע שהקב"ה צדיק וישר אין עול במשפטו).

R. Nissim, comme le montre ce livre d'historiettes dont on ne peut lui contester la paternité, était très familiarisé avec la littérature arabe<sup>2</sup>, et il n'y a pas à douter qu'il a jeté un coup d'œil sérieux sur la littérature arabe des Moutazilites qui, de son temps, était cultivée avec ardeur. Il ne se contente pas d'effleurer leurs lieux communs, il s'enfonce dans leurs questions les plus subtiles et s'occupe de les appliquer à des sujets juifs. J'ai en vue surtout la question des *attributs*.

L'introduction de sa *Clef du Talmud*<sup>3</sup> se lit comme une profession de foi moutazilite ('*aqidah*). Nissim loue le Dieu d'Israël, « qui est sage *dans son essence* et dont la sagesse *n'est pas distincte* de son essence... , qui est toujours *vivant*, non *par une vie* qui lui est accessoire (mais qui est identique avec son essence); *tout-puissant non par une force* qui s'est présentée à lui. » Nous voyons ici toute la phraséologie des Moutazilites appliquée aux attributs essentiels, יודע (הכח) est un doublet), יכול, par opposition à l'école orthodoxe, qui maintient que Dieu sait par une science, vit par l'attribut de la vie, est puissant par l'attribut de la puissance<sup>4</sup>. Le caractère moutazilite de R. Nissim se manifeste par l'importance qu'il donne au principe *לא הענין המצות אלא לאחר* שנתן הכח והיכולה. « Dieu n'impose ses préceptes qu'après avoir donné la force et la capacité (de les exécuter) ». Les Moutazilites, à l'encontre des écoles orthodoxes, enseignent que « l'imposition de

<sup>1</sup> Voir sur la miséricorde de Dieu mon livre *Zâhiriten*, p. 152 et suiv.

<sup>2</sup> ידענו כי זה העולם מקום המעשה : 30 n° ס' החסידים. ההערה"ב הוא מקום הגמול. Les deux mondes correspondent à l'antithèse de *دار العمل* « le lieu d'action » et de *دار الجزاء* « le lieu de la rétribution » (Djâhiz, *Tria opuscula*, éd. Van Vloten, p. 22, 5). On peut ajouter ce rapprochement à ceux qu'a recueillis M. Gruenbaum (*Gesammelte Aufsätze zur Sprach- und Sagenkunde* (Berlin, 1901), p. 470 et suiv.

<sup>3</sup> המפתח של מנעולי התלמוד, éd. J. Goldenthal (Vienne, 1847). [C'est seulement pendant l'impression de cet article que je remarque que M. Schreiner a déjà signalé ce fait dans une note de la p. 12 de son *Kalâm*.]

<sup>4</sup> Kaufmann, *Attributenlehre in der jüd. Religionsphilosophie*, p. 27; Schreiner, *Der Kalâm in der jüd. Literatur*, p. 11. Sur יודע et הכח, comme équivalent de *عالم*, voir Kaufmann, *l. c.*, note 55.



préceptes dont l'observance dépasse les forces (تكليف ما لا يُطاق) ne peut pas être attribuée à Dieu. Au contraire, Dieu ne prescrit aux hommes rien qui dépasse leur pouvoir (إن الله لم يكلفكم ما لا يطيقون) (Luc, 11, 46: φορτίζετε τοὺς ἀνθρώπους φορτίᾳ δυσβέστατα); il serait contraire à la justice divine (عدل, צדק) de rendre les hommes responsables de choses impossibles<sup>1</sup>. Nissim s'appuie dans cette phrase sur une pensée dogmatique des Moutazilites, dont la terminologie transparait même dans le texte hébreu (בטלה = הטעין). Entre autres détails de moindre portée, tirés de ces lignes d'introduction<sup>2</sup> et reflétant spécialement des tendances moutazilites, j'attacherai de la valeur à la pensée que, selon Nissim, lorsque Dieu accorde des connaissances, il le fait en vertu d'une *grâce* qui est nécessairement inhérente à l'essence divine. On sait combien les Moutazilites insistent sur le point que la législation divine provient d'une *grâce nécessaire*<sup>3</sup>.

Ce qui témoigne également de l'importance accordée dans les cercles des théologiens juifs à ces principes dogmatiques, c'est le fait que R. Nissim, imitant les auteurs arabes, qui ont l'habitude de marquer leur doctrine<sup>4</sup> dans les exordes de leurs œuvres, met en tête de son œuvre purement talmudique une introduction dans laquelle il atteste ses tendances moutazilites<sup>5</sup>.

Rien ne peut mieux nous montrer combien le Moutazilitisme était ancré chez R. Nissim, que le fait qu'il justifie, dans son ouvrage, une agada talmudique difficile en invoquant une sentence moutazilite, faisant ainsi une sorte de *derousch* judéo-moutazilite. Il s'agit du passage de *Berakhot*, 32 a, dans lequel, en s'appuyant sur le mot biblique de Nombr., יואל, 21, ואלם חי אני, on attribue à Dieu la déclaration suivante : משה החייתי בדברך

<sup>1</sup> Voyez sur cette controverse dogmatique mon *Introduction* (p. 20-21) au « *Livre de Mohammed ibn Toumert* », publié par le Gouvernement général de l'Algérie (Alger, 1903); cf. *ZDMG.*, LVII, p. 379, en bas.

<sup>2</sup> Le premier mot de la 6<sup>e</sup> ligne, אין, doit être supprimé.

<sup>3</sup> Cf. là-dessus Schahrastani, éd. Cureton, p. 55, l. 12 et suiv.; p. 57, l. 16 et suiv.; cf. aussi الأصح (le salutaire) ou مصلحة, termes qui désignent le point de vue de la législation divine chez les Moutazilites et sont l'équivalent de la théorie du لطف; voir le texte de Yûsouf al-Bağîr chez P. F. Frankel, *Ein mu'tazilitischer Kalâm aus dem X. Jahrhundert* (Vienne, 1872), p. 56, l. 3 et suiv. אנשי אלאצל. Chez R. Nissim les termes correspondants sont ספר חסידים, p. 30, l. 11): טובה ותקנה גדולה. Il attribue ce point de vue à l'institution du jour du Pardon.

<sup>4</sup> Cela va si loin que le bulletin de victoire rédigé par le célèbre secrétaire Ishaq al-Câbi, après que les Turcs eurent été chassés de Bagdad, commence par un exorde qui a l'apparence d'un abrégé de la théologie péripatéticienne (attributs négatifs, etc.); voir Ibn al-Athîr al-Djazarî, *al-Mathal al-sâ'ir*, p. 410.

<sup>5</sup> Cf., par exemple l'introduction de Juda b. Barzillai à son commentaire sur le *Séfer Yeçira* (Berlin, 1885), éd. Mekitzé Nirdamim.

(O Moïse, tu m'as donné la vie par tes paroles), déclaration « qui est l'objet de railleries de la part de ceux qui contestent les paroles des rabbins » (והיו מלעזים בו עלינו החולקים על דברי רבותינו ז"ל). Il doit s'agir dans ce passage des Caraïtes, qui, dans leur lutte avec le rabbinisme, ont toujours montré beaucoup d'ardeur pour mettre en lumière les anthropomorphismes employés dans les récits agadiques<sup>1</sup> et les révéler aux polémistes musulmans<sup>2</sup>. Cela, d'ailleurs, ne les a pas garantis contre le reproche que leur adressent ceux-ci d'être les anthropomorphistes par excellence<sup>3</sup>. Moïse ibn Ezra, lui aussi, se plaint de ce que non seulement les Mahométans font tort au judaïsme en lui reprochant les anthropomorphismes bibliques<sup>4</sup>, mais que la *communauté des hérétiques* (קהל המינים) fait cause commune avec eux d'une manière criminelle et impudente, en se fondant sur les expressions métaphoriques employées dans les sentences rabbiniques pour accuser les docteurs du Talmud d'avoir une conception anthropomorphique de la divinité<sup>5</sup>. Cette *communauté hérétique* est sans doute celle contre les railleries de laquelle R. Nissim veut protéger l'expression talmudique, « donner la vie à Dieu ». Il l'a fait dans un exposé moutazilite d'une complaisante prolixité<sup>6</sup>. Je n'en reproduirai ici que les traits saillants. La suite des idées est la suivante : Dans le verset 16 (מבלתי יכלה) la *puissance* de Dieu est mise en doute par les peuples ; par le fait que Dieu accorde le pardon aux Israélites (v. 20) et les reprend en grâce, il leur montrera de nouveau sa puissance. Mais comme dans l'essence de Dieu les attributs de *puissance* et

<sup>1</sup> Kirkisâni, éd. Harkavy (dans les *Zapiski* de la Société d'Archéologie orientale, Saint-Petersbourg, 1894, p. 286 et suiv.

<sup>2</sup> *Jeschouroun*, éd. Kobak, VIII, p. 102.

<sup>3</sup> Schahrestani, éd. Cureton, p. 65, l. 1 : « لقد كان التشبيه صريحاً خالصاً في اليهود : لا كلهم بل في القرائين منهم ان وجدوا في التوراة الفاظاً كثيرة تدل على ذلك ».

<sup>4</sup> Dans ces accusations le verset « Adam fut créé à l'image de Dieu » joue un grand rôle. Ce verset est reproduit dans le *hadîth* mahométan. ان الله خلق ادم على صورته. Je saisis cette occasion pour renvoyer sur ce détail à la discussion qui se trouve chez Abû Muhammed ibn al-Sid al-Batalyousi, *Kitâb al-inçâf* (Caire, 1319), p. 120 et suiv.

<sup>5</sup> וגם אנחנו : צירוף, II, p. 137 (le texte est corrompu) : « עשוקי משפט מהגרים .... בראותם אלה ההעברות בחורתנו אמרו כי אנחנו מאמינים בגשמות אלה ההעברות ושדן אמתיות והיה החוקה והזרוע הנטויה אשר להם עלינו תמנענו להדביק לשונם אל תפם במענה נמרץ וחזון נפרץ. .... שחולקים עלינו קהל המינים כי גם הם הסכימו עמם על זאת המחשבה הרעה ברוב זדונם וזוהם וזוה פניהם לדבר גדולות על דבור הקדושים ז"ל בראותם כי הלכו ברוב דבריהם » (Cf. Bacher, *Bibeleæg. d. jüd. Religionsphil.* p. 97).

<sup>6</sup> המפתח, éd. Goldenthal, p. 19 b. Un court résumé de cet exposé se trouve aussi dans les *חסידים*, éd. Lyck, n° 109, et dans le *חסידים*, p. 32 à la fin.

de *vie* ne sont pas distincts l'un de l'autre, mais forment une unité inhérente à cette essence<sup>1</sup>, la reconnaissance de sa puissance implique implicitement celle de sa vie, tous deux sont inséparables et identiques dans son essence. Comme la reconnaissance de la puissance divine est due à l'intercession de Moïse, Dieu lui donne son approbation en disant: *החייני* (« tu as amené la reconnaissance *de ma vie* »). Dans la même pensée, R. Nissim donne aussi au verset du Deutéronome xxxii, 40, le sens suivant: Quand je lève la main vers le ciel (c'est-à-dire que je déploie ma *puissance*) je dis: « je suis *éternel* »; ce qui revient à dire que la puissance et la vie ne sont pas dans Dieu des attributs séparés et à considérer à part, mais des déterminations identiques et uniques de son essence qui est indivisible pour la pensée. Celui qui a appris à connaître dans le deuxième chapitre de l'*Emounot* de Saadia et dans les autres écrits théologiques analogues<sup>2</sup>, la théorie moutazilite de l'identité intérieure des attributs essentiels de Dieu, appliquée à la théologie juive, apercevra facilement le *caractère moutazilite* de l'explication subtile de l'Écriture et de l'Agada donnée par R. Nissim.

Nous possédons également sur l'idée de la *parole divine* une déclaration de R. Nissim qui reflète la doctrine moutazilite. Les Moutazilites répugnaient naturellement à concevoir que l'essence divine émette une parole matérielle. Entre différentes théories par lesquelles ils expliquent la « parole de Dieu », la plus répandue consiste à dire que Dieu *crée* l'attribut de la parole dans un objet extérieur et qu'ainsi la parole créée par Dieu devient perceptible en dehors de lui<sup>3</sup>. A cette idée se sont ralliés les dogmatistes caraites, qui, en général, suivent les Moutazilites, et également Saadia. Celui-ci dit<sup>4</sup>: *וענין הדבור הוא שברא דבור הגיע באויר אל שמע הנביא או העם*. Maïmonide aussi, quoique d'ordinaire peu favorable aux thèses du *Kalâm*, a accepté cette théorie<sup>5</sup>. De là vient la notion très répandue dans la littérature de la parole de Dieu désignée sous le nom de *קול נברא*. Saadia en a parlé plus en détail dans quelques passages de son commentaire du Pentateuque, dont le contenu est reproduit dans l'ouvrage intitulé *מעאני אלנפס*,

<sup>1</sup> Cf. Saadia, *Emounot*, éd. Slucki, p. 53 : *ולא יוכל כי אם חי*.

<sup>2</sup> Cf. le paragraphe IX des *Vingt paragraphes* de David b. al-Moukammîç, chez Juda b. Barzillai (Commentaire du *Séfer Yeçira*, p. 178 et suiv.), qui y récapitule la doctrine moutazilite des attributs.

<sup>3</sup> Schahrestani, éd. Cureton, p. 30, l. 10 : *وانفقوا على ان كلامه 'تحدث خلق في محل'*.

<sup>4</sup> *Emounot*, éd. Slucki, p. 54.

<sup>5</sup> *Da'alat*, I, ch. Lxv. Munk, p. 290 ; Juda Halévi chez Kaufmann, *Attributenlehre*, p. 183, note 145.



faussement attribué à Bahya et qui a été traduit en hébreu par M. Broydé<sup>1</sup>.

וקד אומא רבנו סעדיה גאון ז"ל פי כיפיה כטאב אלבארי תעאלי  
פי ספר ואלה שמות כלאמא הליא מענאה : אנה חצר אלהוא חתי השכל  
וצאר כאנה להגארת<sup>2</sup> ואחרק מקטעה<sup>3</sup> ונגמאר מכוועה מנטומה מן  
גנס כלאם בני אדם ואצחכאך להואהם בתקטיע אלהוא נגמאה וכלמאת  
מן גנס כלאם אלנאס חתי אמכנהם סמאע כלאם אלה.  
וכדלך דכר איצא פי תפסיר ויקרא לחצר אלהוא חתי אדיא  
שא אלבארי תעאלי אלכטאב ללנבי וחדה ואלא יסמעה גיריה ממן  
הו מעיה פי וקה אלכטאב ואסתהדו בסמאע שמואל ע"ה אלכטאב  
וחדה ולם יסמעה עלי הכהן והמא פי מוצע ואחד בל מנע אלהוא  
מן אן יסמע עלי ה[כהן] וארצל אלכלאם אלי שמואל וחדה.

D'après cela, Saadia, dans son Commentaire sur l'Exode, a expliqué la parole divine de la manière suivante : Elle consiste dans la compression de l'air, qui produit alors comme des phonèmes et des sons articulés, des tons perceptibles et ordonnés analogues à la parole humaine et à la vibration de la luvette, qui fait articuler des sons par l'air ; puis des mots analogues au langage humain, en sorte que les Israélites ont pu entendre la parole de Dieu. — Dans le Commentaire sur le Lévitique il mentionne également cette compression de l'air<sup>4</sup> en disant que, si Dieu veut, il adresse la parole au prophète seul sans qu'un autre l'entende au moment où Dieu parle. Il a pris comme preuve que Samuel a entendu seul le discours de Dieu, tandis qu'Héli n'en a rien perçu, quoique tous deux fussent présents au même endroit. L'air transformé en son a été rendu imperceptible à Héli, et le discours n'est parvenu qu'à Samuel. » C'est ainsi que Saadia se représente la « voix créée ». Il développe la même théorie dans son Commentaire sur le livre de la *Création*, où, en se référant au passage d'Exode, xx, 3 (le peuple voyait les sons), il ajoute la particularité que les sons émis prenaient dans l'air découpé des formes de lettres qui étaient visibles pour le peuple<sup>5</sup>. R. Nissim s'est rangé à cette opinion, et sur ce sujet un fragment nous a été conservé par l'auteur anonyme à qui nous avons emprunté les

<sup>1</sup> Broydé traduit : מציאות האויר, il a sans doute lu חצר.

<sup>2</sup> *Commentaire sur le Sefer Yeçira*, publié et traduit par M. Lambert, p. 11, l. 7 et suiv., traduction p. 26.

<sup>3</sup> Bibliothèque nationale, ms. hébreu, n° 1340, f° 58 v°.

<sup>4</sup> Ms. להואה.

<sup>5</sup> Ms. מקטעה, d'après quoi Broydé, *Les Reflexions sur l'âme*, p. 68, traduit : ואזהרות מספיקות.

citations de Saadia : ודכר ה' נסים ז"ל פי מגלת סתרים אלעריביה : וקאל אן ישראל אדרכוה אלאצואה וראוהה תנקדה פי וסט אלענן ואלערפל וטהר להם השכילה ותכטוטהא פי אלהוה עלי נטאם « R. Nissim dit dans son *Megillat Setarim* arabe que les Israélites percevaient les sons et les voyaient briller au milieu de la nuée et du brouillard et leur forme, et leur écriture leur apparaissait aussi dans l'ordre du discours <sup>1</sup>. »

On voit par cette citation que R. Nissim, à l'instar de Saadia, s'est représenté « la parole créée de Dieu » à la manière moutazilite. Je crois que les indications résumées ici suffisent à justifier le titre que porte cet article.

I. GOLDZIEHER.

<sup>1</sup> מעאנר אלנפס, ms. cité, f° 16 v°; Broydé, p. 18.